القول في وحدانية الصانع تعالى

للإمام المتكلم النظار

أبي القاسم سلمان بن ناصر الأنصاري

المتوفى سنة: ٥١٢هـ

دراسة وتحقيق

الدكتور: خالد حماد حمود العدواني

الأستاذ المشارك في كلية التربية الأساسية

في دولة الكويت

من ١٨٦١ إلى ١٨٩٦


IFALajmi

ملخص بحث
القول في وحدانية الصانع تعالى
للإمام المتكلم النظار
أبي القاسم سلمان بن ناصر الأنصاري
المتوفى سنة: ٥١٢ هجرياً

إن عقيدة التوحيد بمختلف أنواعها ومراتبها تعتبر القضية الكبرى في دين الإسلام، ويتجلى ذلك جليا من ثنايا نصوص الكتاب والسنة، بل عقيدة التوحيد هي الحجر الأساس لكل الملل السماوية.

ومن خلال تأملنا في كتاب الله تعالى نجد أن القرآن الكريم قد وضع أسس الاستدلال على وحدانية الله تعالى، ولأجل أن دلالة التمانع هي من أهم طرق القرآن الكريم في إثبات الوحدانية، فقد اعتمد علماء الكلام عليها في إثبات الوحدانية، واعتنوا بها، وقدموها على جميع أدلة الوحدانية، بل حكى أبو جعفر السمناني (ت: ٤٤٤هـ) اتفاق المسلمين على صحة دلالة التمانع، وقال ابن الحنبلي (ت: ٦٣٤هـ): " وهذا الدليل معتمد أرباب الكلام من أهل الإسلام.

وهذا أيضا ما جعل إمام الحرمين الجويني (ت: ٤٧٨هـ) يبتهل إلى الله عز وجل في أن يجنبه مذهبا يحيد به عن الاستدلال بدلالة التمانع، حيث يقول: " فإلى عز وجل الابتهال في أن يجنبنا مذهبا يورطنا في إبطال دلالة التمانع، وهي حجاج الله تعالى على خلقه في محكم كتابه"، ويقول أيضا في موضع آخر: " ..... ولكن لو سلكنا هذا المسلك، كان ذلك حيدا منا عن دليل التمانع، وتشبثا بطريقة أخرى في الدلالة، وإنما عظم تناقش المتكلمين في دلالة التمانع من أنها هي الدلالة المنصوص عليها في كتاب الله".

غير أن دلالة الآية الكريمة تختلف عن دلالة برهان المتكلمين؛ وذلك لأن تالي الدليل في الآية إنما هو فساد السماوات والأرض، وتالي الدليل في برهان المتكلمين هو اجتماع الضدين أو ارتفاعهما أو عجز أحدهما، وأيضا: من حيث الشكل فإن الدليل في الآية قياس استثنائي اتصالي، استثني فيه نقيض التالي لينتج نقيض المقدم، والدليل في برهان المتكلمين قياس اقتراني مركب من شرطية متصلة وحملية.

والنص المحقق الذي نحن بصدد إخراجه والاعتناء به اعتنى أيما عناية ببيان برهان التمانع الدال على وحدانية الله تعالى، وذلك عبر مناقشات علمية جادة وتفسيرات دقيقة واضحة، توضح لنا بجلاء مدى عناية متكلمي الإسلام بتقرير مطلب الوحدانية.

والنص المحقق ليس إلا مبحثا مستلا من شرح الإرشاد لأبي القاسم الأنصاري (المتوفى سنة:٥١٢هـ)، الذي ما يزال مخطوطا لم ير النور بعد، وقد آثرت إخراجه نظرا لنفاسة ودقة المناقشات العلمية المشتمل عليها.

Search summary

Say in the oneness of Almighty Creator
Al-Mamum speaker beholders
ABI Salman denominator bin Nasser Al Ansari
D: 512 Hijri

The doctrine of unification of various kinds and standings are the big issue in Islam, it is clear from the texts of the Qur'aan and Sunnah, even oneness is the foundation stone of all bored.

And by the seaside in the book of Allah almighty, we find that the Qur'an may develop inference founded on Allah almighty's unity, in order to signify the impossibility is one of the most important ways the Koran to demonstrate oneness, speech scientists have adopted them to demonstrate oneness and nursed her, they all evidence of oneness, but told Abu Jafar alsmanani (d: 444 Hijri) Muslim agreement on health significance of the impossibility, and Ibn Al-Hanbali (d: 634 Hijri): "this evidence supported the bosses speak of Muslim people.

That's also what made before two Holy Jouini (d: 478 Hijri) prays to Allah the Almighty that restored its inferred deviated ideology in terms of the impossibility, where he says: "the Almighty gave in to avoid the impossibility doctrine is getting us involved in terms of heroes, pilgrims come to Allah created him in the Koran," says also in position Another: ". But if we go this route, the departure of us about the impossibility proof, get the other way in the indication, but bone discuss speakers in terms of the impossibility of it are the indication prescribed in the book of Allah. "

However, the significance of verse different from signify proof speakers because Talley directory in verse is a corruption of the heavens and the Earth, and following the evidence in proof speakers is a meeting or need that rise or deficit one, too: in terms of form, the guide in verse measure exceptional call, which excluded Contrast next to produce the opposite, and the evidence in proof speakers measure two SAS composite of a COP and ear protection.

Investigator text we are going to take it out and watch him take care of Emma carefully the impossibility proof statement that identifies the oneness of Allah almighty, through serious scientific debate and clear accurate interpretations, shows us clearly how Islam speakers care report requirement of unity.

Text only, investigator survey the Mestalla did explain to Dad Qasim Ansari (d: 512 Hijri), which is still a script has not seen the light yet, has affected him because preciousness and precision scientific discussions with them.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، الحمد لله حمدا يوافي نعمه ويكافئ مزيده، سبحانك لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك، فلك الحمد حتى ترضى. وأصلي وأسلم على المبعوث رحمة للعالمين سيدنا محمد سيد الأولين والآخرين، اللهم صل وسلم عليه كلما ذكرك الذاكرون، وصل وسلم عليه كلما غفل عن ذكره الغافلون، وعلى آله وصحبه أجمعين.

إن عقيدة التوحيد بمختلف أنواعها ومراتبها تعتبر القضية الكبرى في دين الإسلام، ويتجلى ذلك جليا من ثنايا نصوص الكتاب والسنة، بل عقيدة التوحيد هي الحجر الأساس لكل الملل السماوية، قال تعالى: {وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ} الأنبياء:٢٥. وقال سبحانه: {وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُواْ اللّهَ وَاجْتَنِبُواْ الطَّاغُوتَ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى اللّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلالَةُ فَسِيرُواْ فِي الأَرْضِ فَانظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ} النحل:٣٦.

ومن خلال تأملنا في كتاب الله تعالى نجد أن القرآن الكريم قد وضع أسس الاستدلال على وحدانية الله تعالى، وذلك في عدة مواضع منه، لعل أشهرها قولُه تعالى: {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ} الأنبياء:٢٢. ففي هذه الآية أثبت الله وحدانيته من خلال الاستدلال بفكرة التمانع.

ولأجل أن دلالة التمانع هي من أهم طرق القرآن الكريم في إثبات الوحدانية، فقد اعتمد علماء الكلام عليها في إثبات الوحدانية، واعتنوا بها، وقدموها على جميع أدلة الوحدانية، بل حكى أبو جعفر السمناني (ت: ٤٤٤هـ) اتفاق المسلمين على صحة دلالة التمانع[١]، وقال ابن الحنبلي (ت: ٦٣٤هـ): " وهذا الدليل معتمد أرباب الكلام من أهل الإسلام، وقد نقل عن بعض علماء السلف أنه قال: نظرت في سبعين كتابا من

---

(١) انظر: البيان عن أصول الإيمان للسمناني ص٧٧.

كتب التوحيد، فوجدت مدارها على قوله تعالى:{لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ}"[١].

وهذا أيضا ما جعل إمام الحرمين الجويني (ت: ٥٤٧٨) يبتهل إلى الله عز وجل في أن يجنبه مذهبا يحيد به عن الاستدلال بدلالة التمانع، حيث يقول: " فإلى عز وجل الابتهال في أن يجنبنا مذهبا يورطنا في إبطال دلالة التمانع، وهي حجاج الله تعالى على خلقه في محكم كتابه"[٢]، ويقول أيضا في موضع آخر: " ..... ولكن لو سلكنا هذا المسلك، كان ذلك حيدا منا عن دليل التمانع، وتشبثا بطريقة أخرى في الدلالة، وإنما عظم تناقش المتكلمين في دلالة التمانع من أنها هي الدلالة المنصوص عليها في كتاب الله"[٣].

غير أن دلالة الآية الكريمة تختلف عن دلالة برهان المتكلمين؛ وذلك لأن تالي الدليل في الآية إنما هو فساد السماوات والأرض، وتالي الدليل في برهان المتكلمين هو اجتماع الضدين أو ارتفاعهما أو عجز أحدهما، وأيضا: من حيث الشكل فإن الدليل في الآية قياس استثنائي اتصالي، استثني فيه نقيض التالي لينتج نقيض المقدم، والدليل في برهان المتكلمين قياس اقتراني مركب من شرطية متصلة وحملية.

لكن هذا لا يعني أن برهان المتكلمين منقطع الصلة الدلالية بالآية الكريمة، بل الآية تشير إلى برهان التمانع؛ وذلك :" لأنه إذا بُيِّنَ لزوم الفساد والخروج عن هذا النظام على تقدير تعدد الإله، قيل في البيان: لو تعدد الإله لكان بينهم تنازع وتغالب وتميز صنيع كل عن صنيع الآخر، كما قال تعالى: {إِذاً لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ} الخ. فالآية

([١]) انظر: استخراج الجدال من القرآن الكريم لابن الحنبلي ص٤٨.

([٢]) انظر: الشامل في أصول الدين ص١٩١.

([٣]) انظر: الشامل في أصول الدين ص١٧٨.

الكريمة إنما تشير إلى التمانع فقط الذي استلزم الفساد فيها، كما استلزم أيضا اجتماع الضدين أو ارتفاعهما أو عجز أحدهما في دليل التمانع"[١].

والنص المحقق الذي نحن بصدد إخراجه والاعتناء به اعتنى أيما عناية ببيان برهان التمانع الدال على وحدانية الله تعالى، وذلك عبر مناقشات علمية جادة وتفسيرات دقيقة واضحة، توضح لنا بجلاء مدى عناية متكلمي الإسلام بتقرير مطلب الوحدانية.

والنص المحقق ليس إلا مبحثا مستلا من شرح الإرشاد لأبي القاسم الأنصاري (المتوفى سنة:٥١٢هـ)، الذي ما يزال مخطوطا لم ير النور بعد، وقد آثرت إخراجه نظرا لنفاسة ودقة المناقشات العلمية المشتمل عليها.

أهمية موضوع البحث:

تتجلى أهمية هذا البحث في عدة جوانب:

الجانب الأول: أهمية القضية التي تعرض لها البحث، وهي قضية الوحدانية، وكيفية الاستدلال عليها من وجهة نظر متكلمي أهل السنة.

الجانب الثاني: أهمية الشخصية المؤلفة لهذ النص المحقق، فأبو القاسم الأنصاري يعتبر من جملة الأفراد في عصره في علم الكلام.

الجانب الثالث: أهمية الكتاب الذي أُستل منه النص المحقق، وهو كتاب شرح الإرشاد الذي يعتبر من أنفس وأقدم شروح الإرشاد للجويني، بل يعتبر من أهم كتب ومراجع علم الكلام السني.

خطة البحث:

اقتضت طبيعة البحث أن تكون خطة البحث مكونة من:

المقدمة

---

(١) انظر: روح المعاني للألوسي ٥/٣٤٠، وتعليقات الشيخ محمد يوسف الشيخ على شرح ابن الناظم على الجوهرة ص٥٤، وبحث: مسالك إثبات الوحدانية في القرآن الكريم للباحث المنشور في مجلة مركز البحوث والدراسات الإسلامية بكلية دار العلوم – جامعة القاهرة، العدد: (٤٨) ص٣٢.

قسم الدراسة، وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: التعريف بالمؤلف.

المبحث الثاني: التعريف بالنص المحقق.

المبحث الثالث: وصف النسخ المخطوطة مع بيان منهج التحقيق.

قسم التحقيق، وفيه النص المحقق.

قائمة المصادر والمراجع.

هذا وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

قسم الدراسة

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول

التعريف بالمؤلف[١]

أولا: اسمه ونسبه:

هو: سلمان بن ناصر بن عمران بن محمد بن إسماعيل بن إسحاق بن يزيد بن زياد بن ميمون بن مهران، أبو القاسم الأنصاري النيسابوري.

ثانيا: مولده:

لم يذكر أحد من مترجميه سنة مولده، لكن قدرها بعض الباحثين بأنها في أوائل العقد الرابع من القرن الخامس، (٤٣٠هـ) تقريبا[٢].

ثالثا: شيوخه:

تتلمذ الأنصاري على عدد من كبار علماء عصره، منهم:

١- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، المشهور بإمام الحرمين[٣]، والمتوفى سنة: ٤٧٨هـ. وبه اختص واشتهر، وعليه تخرج، خاصة في علم الكلام.

٢- أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري النيسابوري[٤]، الصوفي المشهور صاحب الرسالة القشيرية في علم التصوف، والمتوفى سنة: ٤٦٥هـ.

---

(١) انظر في ترجمته: تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري لابن عساكر ص٣٠٧، تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر ٤٧٦/٢١، المختصر من كتاب السياق لتاريخ نيسابور لأبي الحسن الفارسي ص١١٤، سير أعلام النبلاء للذهبي ٤١٢/١٩، الوافي بالوفيات للصفدي ٣١٤/١٥، طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٩٦/٧، مرآة الجنان وعبرة اليقظان لليافعي ١٥٥/٢.

(٢) انظر: مقدمة تحقيق الغنية في علم الكلام للدكتور مصطفى حسنين عبد الهادي ٣٩/١.

(٣) انظر في ترجمته: تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص٢٧٨، طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ١٦٥/٥، شذرات الذهب لابن العماد ١٦٨/٣.

(٤) انظر في ترجمته: تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص٢٧١، وفيات الأعيان لابن خلكان ٢٠٥/٣، سير أعلام النبلاء للذهبي ٢٢٧/١٨.

٣- أبو سعيد فضل الله بن أحمد الميهني، الصوفي، شيخ خراسان[1]، والمتوفى سنة: ٥٤٤٠.

٤- أبو الحسن عبد الغافر بن إسماعيل الفارسي النيسابوري[2]، الحافظ، أحد أئمة الحديث، والمتوفى سنة: ٥٥٢٩.

رابعا: تلاميذه:

تتلمذ على أبي القاسم الأنصاري عدد كثير من التلاميذ، منهم:

١- أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني[3]، المتكلم المشهور، صاحب كتاب نهاية الأقدام في علم الكلام، والمتوفى سنة: ٥٥٤٨.

٢- أبو القاسم عمر بن الحسين بن الحسن، ضياء الدين الرازي[4]، والد الإمام فخر الدين الرازي، وصاحب كتاب: نهاية المرام في دراية الكلام.

خامسا: مؤلفاته:

أشهر مؤلفاته كتابان في علم الكلام:

١- شرح الإرشاد للجويني، وهو أشهر كتب الأنصاري، وأشهر شروح الإرشاد للجويني وأنفسها. والكتاب مخطوط، وله عدة نسخ خطية، ومنه استللت مبحث: "القول في وحدانية الصانع تعالى"، وجعلته محل دراستي هذه.

٢- الغنية في الكلام. وقد طُبع قسم الإلهيات من الكتاب بتحقيق الدكتور مصطفى حسنين عبد الهادي[5]. وللكتاب نسخة خطية وحيدة محفوظة

(1) انظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء للذهبي ٦٢٢/١٧، طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٣٠٦/٥.

(2) انظر في ترجمته: وفيات الأعيان لابن خلكان ٢٢٥/٣، سير أعلام النبلاء للذهبي ١٦/٢٠، طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ١٧١/٧.

(3) انظر في ترجمته: وفيات الأعيان لابن خلكان ٢٧٣/٤، سير أعلام النبلاء للذهبي ٢٨٦/٢٠، طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ١٨٨/٦.

(4) انظر في ترجمته: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٢٤٢/٧.

(5) طُبع في دار السلام في القاهرة سنة: ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.

في مكتبة أحمد الثالث بتركيا، برقم: (١٩١٦).

سادسا: وفاته:

توفي رحمه الله تعالى في صبيحة يوم الخميس الثاني والعشرين من جمادى الآخر، سنة اثنتي عشرة وخمس مائة[١].

سابعا: أقوال العلماء فيه:

قال تلميذه عبد الغافر الفارسي النيسابوري:" الإمام الورع الديِّن الزاهد فريد عصره في فنه، بيته بيت الصلاح والتصوف والزهد، وهو من جملة الأفراد في علم الأصول والتفسير، .... وكان حسن الطريقة دقيق النظر، واقفا على مسالك الأئمة وطرقهم في علم الكلام"[٢].

وقال ابن عساكر: "كان مقدَّما في علم الأصول والتفسير"[٣].

وقال الصفدي: "كان بارعا في الأصول والتفسير، .... وكان زاهدا إماما عارفا، من أفراد الأمة، وهو من كبار المصنفين في الأصول"[٤].

وقال الذهبي: "إمام المتكلمين، سيف النظر، ..... وكان يتوقد ذكاء، وله تصانيف وشهرة وزهد وتعبد"[٥].

وقال السبكي: "كان إماما بارعا في الأصلين وفي التفسير، فقيها صوفيا زاهدا"[٦].

زاهدا"[٦].

(١) انظر: المختصر من كتاب السياق لتاريخ نيسابور لأبي الحسن الفارسي ص١١٤.

(٢) انظر: المختصر من كتاب السياق لتاريخ نيسابور لأبي الحسن الفارسي ص١١٤.

(٣) انظر: تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر ٤٧٦/٢١.

(٤) انظر: الوافي بالوفيات للصفدي ٣١٤/١٥.

(٥) انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ٤١٢/١٩.

(٦) انظر: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٩٦/٧.

المبحث الثاني

التعريف بالنص المحقق

النص المحقق المعنون بعنوان: "القول في وحدانية الصانع تعالى" ما هو إلا جزء من شرح الإرشاد لأبي القاسم الأنصاري، والكتاب مخطوط لم يطبع، وهو موسوعة في علم الكلام، خاصة في مذهب الإمام أبي الحسن الأشعري، فقد استوفى فيها أبو القاسم بيان مسائل وآراء وطرق مذهب الأشاعرة بصورة لا تجدها في غيره من الكتب.

ولأجل أهمية كتاب شرح الإرشاد في الوسط الكلامي، ولأجل أهمية ما طرحه مؤلفه في مبحث الوحدانية من مناقشات علمية جادة سواء كانت بين كبار علماء الأشاعرة أم بين غيرهم من علماء ومتكلمي المذاهب الأخرى، خاصة المعتزلة، لأجل هذا كله فقد استللت مبحث الوحدانية من شرح الإرشاد، وقمت بخدمته: مقابلة وتصحيحا وضبطا وتعليقا، وأسأل الله الكريم أن يعينني على إخراج كتاب شرح الإرشاد كاملا في المستقبل القريب، هو ولي ذلك والقادر عليه سبحانه.

المبحث الثالث

وصف النسخ الخطية مع بيان منهج التحقيق

الذي توفَّر لدي من نسخ شرح الإرشاد الخطية – والتي استللت منها مبحث القول في وحدانية الصانع – ثلاثة نسخ:

الأولى: نسخة خطية نفيسة عتيقة محفوظة في مكتبة أيا صوفيا بتركيا، برقم: (١٢٠٥). وقد فرغ ناسخها من نسخها في العشر الأخير من شعبان من شهور سنة سبع عشر وخمس مائة، (٥١٧هـ)، أي: بعد وفاة المؤلف بخمس سنوات. وناسخها غير معروف. ويبلغ عدد لوحاتها: (٣١١) لوحة، وعدد الأسطر في كل ورقة: (٣٥) سطرا. ورمزت لهابـــــ: (ف).

الثانية: نسخة خطية مكونة من جزأين: الجزء الأول منها محفوظ في مكتبة جامعة برينستون: مجموعة يهودا، برقم: (٦٣٥). ويبلغ عدد لوحاتها: (١٨٠) لوحة،

وقد فرغ ناسخها من كتابتها سنة: تسع وثلاثين وسبع مائة، (٧٣٩هـ). وناسخها هو علي بن عثمان بن عبد الرحمن المغربي. ولكنها ناقصة في أولها.

والجزء الثاني منها محفوظ في مكتبة لاله لي بتركيا، برقم: (٢٢٤٧). ويبلغ عدد لوحاتها: (٢١١) لوحة. وناسخها هو نفس ناسخ الجزء الأول. ولكنها ناقصة في الآخر. ورمزت لها بـــ: (س).

الثالثة: نسخة خطية محفوظة في مكتبة شيخ الإسلام عارف حكمت بالمدينة المنورة، برقم: (٧١٠)، ونُسخت عام: ١١٨٦هـ، وناسخها هو: إبراهيم بن محمد، وعدد لوحاتها: (٤٦٠) لوحة. ورمزت لها بـــ: (ع). وهي منقولة حرفيا عن نسخة أيا صوفيا، ولذا لم أعتمدها في المقابلة.

أما منهجي في تحقيق النص فيبرز في النقاط التالية:

١/ اعتنيت بالنص المحقق أشد عناية، ولم آل جهدا في تصحيح النص.

٢/ التزمت بقواعد الإملاء الحديثة، مع صرف النظر عما في النسخ الخطية.

٣/ اهتممت بوضع علامات الترقيم، وتقسيم الفقرات، وتشكيل ما يُشكل من الكلمات.

٤/علّقت على بعض المواضع من الكتاب عند الحاجة للتعليق.

قسم التحقيق

وفيه النص المحقق

القَوْلُ في وَحْدَانيَّةِ الصَّانِعِ تَعَالَى

فَصْلٌ: في حقيقةِ الوَاحِدِ

قالَ أصحابُنا: الواحدُ: هو الشيءُ الذي لا يَنْقَسِمُ أو لا يَصِحُّ انقسامُه.

قال القاضي[١]: ولو قلتُ: "الواحدُ: هو الشيءُ"، كانَ كافيًا، ولم يَكُنْ فيه تركيبٌ، وفي قولِ القائلِ: "الشيء الذي لا ينقسم" نَوْعُ تركيبٍ.

قال الإمامُ[٢]: يُقالُ للقاضِي: التركيبُ المحذورُ هو أن يَأْتِيَ الحَادُّ بوصفٍ زائدٍ يُسْتَغْنى عنه، وقد لا يُفْهَمُ مِن الشيءِ المطلقِ ما يُفْهَمُ مِن المُقيَّدِ، وليس يُفْهَمُ مِن "الشيءِ" ما يُفْهَمُ مِن "الواحد الذي لا ينقسم"؛ فإن الوَحْدَةَ تُشْعِرُ بانتفاءِ القِسْمَةِ عن الشيء، والمقصودُ مِن التحديد الإيضاحُ.

أَجَابَ[٣] القاضي بأنْ قالَ: كَلامُنا في الحقائق، والشيءُ المطلقُ هو الواحدُ الذي لا يَنْقَسِمُ.

يقالُ له: قد ذكرنا أنَّ الوَحْدَةَ تُشْعِرُ بانتفاءِ القِسْمَةِ عن الشيءِ، فهما أمران متلازمان، لا بُدَّ مِن التَّعَرُّضِ لهما، كما قلنا في الغَيْرَيْنِ: كلُّ مَوْجُودَيْنِ يجوزُ مفارقةُ أحدِهما الآخرَ بوجْهٍ[٤].

ثم قالَ أصحابُنا: إذا سُئِلْنَا عن الواحدِ فنقولُ: هذه اللَّفْظَةُ تَتَرَدَّدُ بين معانٍ: فقد يُرادُ به الشيءُ الذي لا يَقْبَلُ وجودُهُ القِسْمَةَ، وقد يُطْلَقُ ويُرَادُ به نَفْيُ الأَشْكَالِ والنظائرِ عنه، وقد يُطْلَقُ والمرادُ أنه لا مَلْجَأَ ولا مَلاذَ سِوَاهُ، وهذه المعاني مُتَحَقِّقَةٌ في وَصْفِ القديمِ سبحانه.

وقالَ الإمامُ أبو بَكْرٍ بنُ فُورَك: "إنه سبحانه واحدٌ في ذاته لا قَسِيْمَ له، وواحِدٌ في

---

(١) المراد بالقاضي هنا وحيثما أطلق القاضي الباقلاني المتوفى سنة: ٤٠٣هـ.

(٢) المراد بالإمام هنا وحيثما أطلق إمام الحرمين الجويني المتوفى سنة: ٤٧٨هـ.

(٣) كذا في (ف) و(س)، والمناسب: فإن أجاب.

(٤) انظر: الشامل لإمام الحرمين ص ٣٤٥. مع ملاحظة تصرف المؤلف في النقل.

صفاتِه لا شَبِيْهَ له، وواحدٌ في أفعالِهِ لا شَرِيْكَ له".

وحُكِيَ عن الأستاذِ أبي إسحاقَ(١) أنه قالَ: "الواحدُ: هو الذي لا يَقْبَلُ الرَّفْعَ والوَضْعَ"، يعني: الفَصْلَ والوَصْلَ، أَشَارَ إلى وَحْدَةِ الإلهِ؛ فإن الجوهرَ واحدٌ لا يَنْقَسِمُ ولكن يَقْبَلُ النِّهَايةَ(٢)، والإلهَ سبحانه واحدٌ على الحقيقةِ، فلا يَقْبَلُ فَصْلاً (٧٢/ف) ولا وَصْلاً.

ونحن قد أَقَمْنَا الدِّلالةَ في مسألةِ نفي التجسيم على نفي الانقسام، وكذلك قد أَقَمْنَا الدِّلالةَ على نفي المِثْلِ، بَقِيَ علينا إقامةُ الدليلِ على نَفْيِ إلهٍ ثانٍ، وهو نَفْيُ الشريكِ.

فإنْ قالَ قائلٌ: الوحدانيةُ تَرْجِعُ إلى صفةِ إثباتٍ، أم هي مِن الأوصافِ التي تُفِيْدُ النَّفْيَ؟

قلنا: قالَ بَعْضُ المتكلِّمين(٣): المَقْصَدُ مِن الواحدِ انتفاءُ ما عَدَا الموجودِ الفَرْدِ.

وربما يميلُ القاضي إلى هذا.

وقالَ الجُبَّائِيُّ: كَوْنُهُ وَاحِدًا ثابتٌ لا للنَّفْسِ ولا للمعنى، وطَرَدَ ذلك شاهدًا وغائبًا.

والذي يَدُلُّ عليه كلامُ القاضِي أنَّ الاتِّحَادَ صفةُ إثباتٍ، ثم هي صفةُ نفسٍ.

والقولُ في هذا كالقولِ في القائم بالنفس.

وقد قال الأستاذُ أبو إسحاق: إنه صفةُ إثباتٍ تَتَضَمَّنُ انتفاءَ الحاجاتِ عنه.

قلت: والقديمُ يَقْرُبُ مِن القائم بالنفس؛ فإنه صفةُ إثباتٍ تُفِيْدُ نَفْيَ الأَوَّلِيَّةِ.

فإنْ قيل: هل يَصِحُّ إطلاقُ القولِ بأنه سبحانه معدودٌ مع غيره؟

قلنا: إنْ أَرَادَ السائلُ بهذا أنه يُذْكَرُ مع غيره فهذا غيرُ ممنوعٍ؛ فإنه لا يتضمَّنُ تجنيسًا ولا تمثيلاً بالمعدودات، فهذا سبيلُ الجوابِ عن المعنى. وإنْ وَقَعَ السؤالُ عن إطلاقِ اللفظِ، فقد صارَ مُعْظَمُ الأصحابِ إلى المَنْعِ مِن إطلاقِهِ؛ مِنْ حَيْثُ لم يَرِدْ فيه إِذْنٌ صريحٌ.

---

(١) المراد به أبو إسحاق الإسفراييني المتوفى سنة: ٤١٨هـ. وحيثما أطلق الأستاذ فالمراد به أبو إسحاق الإسفراييني.

(٢) اذا في (ف) و(س)، والمناسب: ولكن يقبل التأليف والزيادة. انظر: الغنية في الكلام لأبي القاسم الأنصاري ١/٤٥٧.

(٣) هو أبو هاشم الجبائي. انظر: الشامل لإمام الحرمين ص ٣٤٩.

فهو سبحانه واحدٌ لا مِن طريق العدد، ولا يُعَدُّ وجودُهُ مع غيره، وفي الحديث: أنه قامَ خطيبٌ بين يَدَيْ رسولِ الله صلى الله عليه وسلم، فقال: ما شاءَ اللهُ وشِئْتَ، فقال عليه السلامُ: «بِئْسَ الخطيبُ أنتَ، قُلْ: ما شاءَ اللهُ، وشاءَ أنْ تشاءَ، ثُمَّ شِئْتَ»[1]. وقام آخَرُ يومًا آخَرَ خطيبًا فقال: مَنْ يطعِ اللهَ ورسولَه فقد رَشَدَ، ومَنْ عصَاهُمَا فقد غَوَى، فقال عليه السلامُ: «بِئْسَ الخطيبُ أنتَ، قل: ومَنْ عصى اللهَ ورسولهُ فقد غوى»[2].

فإنْ قيل: أَلَيْسَ قد قال سبحانه: {مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ}[3]؟

قلنا: مَنْ جوَّزَ إطلاقَ هذه اللفظةِ فيحتجُّ في التجويز بهذه الآية، ومَنْ مَنَعَ إطلاقَهُ، فيقول: ليس المَقْصَدُ مِن هذا الإطلاقِ العَدَدَ، وإنما المرادُ به العِلْمُ والإحاطةُ، كما قالَ تعالى: { وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ}[4].

فإنْ قيل: أَتُطْلِقُونَ القولَ في الصفاتِ بأنها معدودةٌ؟

قلنا: قد نُقِلَ عن عبدِ الله بنِ سعيدٍ مِن مُتَقَدِّمِي أصحابنا: أنه مَنَعَ مِن إطلاقه، وقال: إنه سبحانه واحدٌ بصفاته. فقال الأستاذُ: لم يُرِدْ عبدُ الله اتِّحادَ الذاتِ والصفاتِ؛ فإن ذلك يُوَرِّطُهُ في مذهبِ نُفَاةِ الصفات، أو في مذهبِ النصارى، وحَاشَاهُ مِنْ ذلك، وإنما أَرَادَ به أحدَ معنيين: إمَّا الوَحْدَةَ في الإلهية؛ إذ لا يَتَعَدَّدُ الإلهُ بثبوتِ الصفاتِ، فالإلهُ سبحانه واحدٌ موصوفٌ بالصِّفاتِ، قال: ويَجُوزُ حَمْلُ كلامِهِ على الامتناعِ مِن لفظ التَّعَدُّدِ.

قال القاضي: أنا وإنِ امتنعتُ مِن إطلاق (١/٢٥/س) القولِ بأن اللهَ تعالى معدودٌ مع غيره، فلا أَمْتَنِعُ مِن إطلاقِ القولِ بأن الصفاتِ معدودةٌ، وهي ثمانيةٌ دونَ الصفاتِ الخَبَرِيَّةِ.

وقالَ القَلانسيُّ: لا أُطْلِقُ القولَ بأن الصفاتِ أشياءُ؛ حِذَارًا مِن إيهامِ العَدَدِ، ولا أَقْولُ: عِلْمُهُ وقدرتُه شيئان، بل أَقْولُ: شيءٌ وشيءٌ.

([1]) أخرجه أحمد بلفظ مقارب بوجه ما لما ذكره المؤلف برقم: (١٨٣٩) وبرقم: (١٩٦٤).

([2]) أخرجه مسلم برقم: (٨٧٠).

([3]) سورة المجادلة: ٧.

([4]) سورة ق: ١٦.

فإنْ قيل: أَوْضِحُوا معنى التوحيدِ.

قيل: مرادُ المتكلمين مِن إطلاقِ هذه اللفظة اعتقادُ الوحدانيةِ والحكمُ بذلك.

القَوْلُ في الدِّلالَةِ على وَحْدَانِيَّةِ الله تعالى

قالَ الإمامُ: "اعلم أنَّ الأئمةَ سَلَكُوا طُرُقًا في الدِّلالةِ على الوحدانيَّةِ، والذي جَرَى الرَّسْمُ بتقديمه دِلالةُ التَّمَانُعِ"[1].

قالَ: "والمقصودُ مِنْ عَقْدِ البابِ إيضاحُ الدليلِ على أن الإلهَ واحدٌ. ويستحيلُ تقديرُ إلهين، والدليلُ عليه: أَنَّا لو قَدَّرْنا إلهين، وفَرَضْنَا الكلامَ في جِسْمٍ، وقَدَّرْنا مِن أحدهما إرادةَ تحريكِه ومِن الثاني إرادةَ تسكينِه، فَتَتَصَدَّى لنا وجوهٌ كلُّها مستحيلةٌ.

وذلك أَنَّا إذا فَرَضْنَا نُفُوذَ إرادتيهما ووقوعَ مراديهما، أَفْضَى ذلك إلى اجتماعِ الحركة والسكون في المحلِّ الواحدِ، والدلالةُ منصوبةٌ على اتِّحادِ الوقتِ والمحلِّ.

ويستحيلُ أيضًا: أن لا تَنْفُذَ إرادتاهما؛ فإن ذلك يُؤَدِّي إلى خُلُوِّ المحلِّ القابلِ للحركة والسكون عن الحركة والسكون، ثم مَآلُهُ إثباتُ إلهين عاجزين قاصرين عن تنفيذ المراد.

ويستحيلُ أيضًا: الحكمُ بنفوذِ إرادة أحدهما دون الثاني؛ إذ في ذلك تعجيزُ مَنْ لم تَنْفُذْ إرادتُهُ، وسَنَدُلُّ مِن بَعْدُ على استحالةِ تقديرِ قديمٍ عاجزٍ.

فإنْ قيل: رَتَّبْتُم هذه الدلالةَ على اختلافِ إرادتَي القديمين، فَبِمَ تُنْكِرُونَ على مَنْ يعتقدُ قديمين يُريدُ كُلُّ واحدٍ منهما ما يُريدُ الآخَرُ؟

قلنا: هذه الدلالةُ تَطَّرِدُ على تقديرِ الاختلاف كما قَرَّرْنَاهُ، وهي جاريةٌ أيضًا على تقديرِ الاتفاقِ؛ فإنَّ إرادةَ تحريكِ الجسم مِن أحدهما مع إرادةِ الثاني تسكينَهُ مُمكِنَةٌ غيرُ مستحيلةٍ، وكُلُّ ما دَلَّ وقوعُهُ على الحدوثِ والاتِّصَافِ ببعضِ القُصُورِ دَلَّ جَوازُهُ على مِثْلِهِ.

والدليلُ عليه: أنَّ مَن اعتقدَ جوازَ قيامِ الحوادثِ بذاتِ القديمِ سبحانه مُلْتَزِمٌ ما يُفْضِي به إلى الحكمِ بحدوثِهِ، نَازِلٌ منزلةَ مَنْ يعتقدُ قيامَ الحوادثِ بذاته وُقُوعًا وتَحَقُّقًا. والجَاري

(١) انظر: الشامل لإمام الحرمين ص ٣٥٢.

مِنْ أَحَدِ الْمُحْدَثَيْنِ في تنفيذِ إرادتِهِ الْمُتَصَدَّى لأنْ يُمْنَعَ عُرْضَةٌ للنَّقْصِ، كالمصدودِ عَمَّا يريدُ حَقًّا، تسويةً بينَ ما جازَ صَدُّهُ وبين ما اتَّفَقَ رَدُّهُ"[١]. هذا كلامُ الإمامِ في هذا الكتاب.

بيانُه: أن تجويزَ المَنْعِ في الدلالةِ على الضَّعْفِ والنَّقْصِ كَتَحَقُّقِهِ، ومَنْ هو بعَرْضِ أنْ يُمْنَعَ كالممنوع، ولَمَّا استحالَ كَوْنُ الإلهِ ممنوعًا مَصْدُودًا عن مُرادِهِ تحقيقًا، استحالَ تجويزُ ذلك عليه، ولو ثَبَتَتْ قدرةٌ على المَنْعِ لَلَزِمَ كَوْنُ المَنْعِ مقدورًا.

فإنْ قالَ قائلٌ: هذا الذي ذكرتموه يَبْطُلُ عليكم بأصلين:

أَحَدُهما: أنكم قلتُم: لو ظهرت معجزةٌ على وَفْقِ دعوى الكاذبِ، لاقتضى ظهورُها بُطْلانَ وَجْهِ دلالتِها على صِدْقِ الصادقِ، وقد زَعَمْتُم: أنَّ الربَّ تعالى يُوصَفُ بالقدرةِ على إظهارِ المعجزةِ على أَيْدِي الكاذبين، فيلزمُ طَرْدَ ما قَدَّمْتُمُوهُ: أن القدرةَ[٢] على إظهارِ المعجزةِ على أيدي الكاذبين، تَدُلُّ على بُطْلانِ وَجْهِ دلالتِها على صِدْقِ الصَّادقين؛ جَرْيًا على ما قَدَّمْتُمُوهُ مِن تنزيلِ جوازِ الشيءِ بمنزلةِ وقوعِهِ.

والأَصْلُ الثاني: خِلافُ المعلومِ، فإنه مقدورٌ لله تعالى وإنْ كانَ لا يَقَعُ، ولو وَقَعَ خِلافُ المعلومِ لَدَلَّ على انقلابِ العلمِ جَهْلاً، وجوازُ وقوعِه وكَوْنُهُ مقدورًا لا يَدُلُّ على ذلك.

والجوابُ عن ذلك أن نقولَ: المعجزةُ تَدُلُّ على صِدْقِ النبي، فهي إذًا عَلَمُ الصِّدْقِ، ويستحيلُ ظهورُ عَلَمُ الصِّدْقِ على مَنْ ليس بصادقٍ، نَعَمْ خَلْقُ الكَذِبِ على حِيَالِهِ لا استحالةَ فيه، وقَلْبُ العَصَا حَيَّةً على انفرادِهِ لا استحالةَ فيه، وتقديرُهما معًا بحيث يرتبطُ أحدُهما بالثَّانِي مُحَالٌ لا يجوزُ تقديرُهُ. وهذا كما أن خَلْقَ السَّوادِ في الجواهر على انفراده مقدورٌ، وكذلك خَلْقُ ضِدِّه، والجَمْعُ بينهما مستحيلٌ.

فاستبان بذلك: أن ما يَدُلُّ ــ لو وَقَعَ ــ على إبطالِ المعجزةِ لا يجوزُ وقوعُه، وقد أَثْبَتْنا جوازَ وقوعِ التمانع مِن القديمين.

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص ٥٣.

(٢) يعني: جواز القدرة.

ومَنْ قالَ مِنْ أصحابِنا: "إنَّ إظهارَ ما يَخرِقُ العادةَ على يَدَي الكاذبِ مِن الممكنات"، فإنما يُجَوِّزُ وقوعَه وظهورَهُ عليهِ بشَرْطِ أن يُكَذِّبَهُ(١)، ولا يَقْدَحُ في معجزةِ الصادقِ.

وأمَّا خِلافُ المعلومِ فالمَعْنِيُّ بقولنا: "إنه مقدورٌ" أنه مِنْ جِنْسِ ما يَقْدِرُ عليهِ، وليس يمتنعُ حدوثُه لِوَصْفٍ يَرْجِعُ إلى جِنْسِهِ، وما عَلِمَ اللهُ تعالى أنه لا يَقَعُ فلا يَقَعُ أَصْلاً، غيرَ أنه لو قُدِّرَ وقوعُه لكانَ اللهُ تعالى عالِمًا بوقوعه، ويستحيلُ أن يُوقِعَ شيئًا وهو غيرُ عالمٍ به، فقولُوا على طَرْدِ ذلك: إنَّ المَنْعَ لو وَقَعَ لم يَدُلَّ على الضَّعْفِ.

فإنْ قالُوا: لو جازَ لكم أن تقولُوا: "خلافُ المعلومِ مقدورٌ ولا يَقَعُ إلا معلومًا"، جازَ لخصومِكم في مسألة التوحيد أن يقولوا: "اختلافُ القديمين ممكنٌ، ولكنَّه لا يَقَعُ، ولو وَقَعَ لكانَ اتِّفاقًا ولم يكن اختلافًا".

قلنا: إذا فَرَضْنَا الكلامَ في مُخْتَرِعٍ واحدٍ، وقد قامت الدلالةُ على أن ما يَقَعُ مِن أَفْعَالِهِ يَجِبُ أن يكونَ عالِمًا به، فلو قلنا: يَقَعُ خِلافُ معلومِهِ غيرَ معلومٍ، لَدَلَّ وقوعُه على كونِهِ معلومًا لِمُخْتَرِعِهِ، وهو غيرُ معلومٍ له، فتجتمعُ صفتان متناقضتان، فيلزمُ أن يكونَ معلومًا غيرَ معلومٍ للقادرِ الواحدِ، (٧٣/ف) وهذا غايةُ التناقضِ؛ فَأَحَلْنَا لذلك وقوعَ شيءٍ غيرَ معلومٍ لِمُخْتَرِعِهِ، والذاتُ ذاتٌ واحدةٌ.

وإذا فَرَضْنَا الكلامَ في قديمين، فلا يَجِبُ لأحدِهما حكمٌ في إرادةِ الثاني؛ فإنهما ذاتانِ مريدان بإرادتين، ولا يَثْبُتُ التناقضُ بين ذاتين، فلا يمتنعُ أن يَقَعَ مرادُ أحدِهما مكروهًا للآخر؛ فَلَمْ يَسْتَقِمْ لهم في القديمين المُقَدَّرَيْنِ ما قلناه في القديم الواحد مِن التناقض.

فَثَبَتَ على أُصُولِنا استقامةُ الدلالةِ والتَّفَصِّي عن السؤالِ، ولم تَسْتَقِمْ لمخالفينا مِن المعتزلة؛ فإن جمهورَهم صاروا إلى أن الظُّلْمَ مقدورٌ لله تعالى، إلا أنه لا يَقَعُ منه لِعِلْمِهِ بِقُبْحِهِ وغِنَاهُ عن فِعْلِهِ.

---

(١) أي: بشرط أن يكذب الأمرُ الخارق للعادة مدعي النبوة الكاذب، كأن يدعي مدعي النبوة أن معجزته هي تكلم ونطق هذه الصخرة الصماء، فتتكلم الصخرة وهو أمر خارق للعادة، لكنها تُكَذِّبُ هذا المدعي في دعواه وتشهد عليه بالافتراء، ويسمى هذا الأمر الخارق للعادة عند العلماء إهانة.

فنقولُ لهم: لو جازَ لكم إطلاقُ القولِ بأن الظُّلْمَ مقدورٌ ولا يجوزُ وقوعُهُ، ساغَ للثَّنَوِيَّةِ أن يقولوا: إن الاختلافَ بين القديمين ممكنٌ، ولا يجوزُ وقوعُه؛ لِمَا فيه مِن التناقضِ.

فإنْ قالُوا: هذا الذي أَلْزَمْتُمُونَا ينعكسُ عليكم في خِلافِ المعلومِ وظهورِ ما يَخْرِقُ العادةَ على أيدي المُفْتَرِيْنَ.

فقد أَجَبْنَا عن ذلك بما فيه مَقْنَعٌ، وأَوْضَحْنَا أنَّ دلالةَ الصِّدْقِ يستحيلُ وجودُها مع المُفْتَرِي الكاذبِ، فهو غيرُ مقدورٍ إذًا، فقولوا في الظُّلْمِ كذلك، وأما خِلافُ المعلومِ فإنهم ملتزمون عَيْنَ ما أَلْزَمُونا، فقد استوى القَدَمانِ.

على أَنَّا نقولُ: المَعْنِيُّ بقولنا: "إن خلافَ المعلومِ مقدورٌ" أنه لا يمتنعُ كَوْنُهُ لمعنًى يَرْجِعُ إلى نَفْسِهِ وجِنْسِهِ، ولا يمتنعُ أيضًا لنقصٍ في تَعَلُّقِ القدرة، وما يخرجُ عن المقدور إنما يخرجُ لأحدِ هذينِ الوجهين.

فلو قيل: فهل يجوزُ وقوعُه؟

قلنا: إنما يجوزُ وقوعُه على تقديرِ كَوْنِهِ معلومًا لله تعالى، كما بَيَّنَّاهُ.

فإنْ قالُوا: فنحن نقولُ في الظُّلْمِ ما قُلتُمُوهُ في خِلافِ المعلومِ.

قلنا: لا يَسْتَمِرُّ لكم ذلك؛ فإنَّا إذا قَدَّرْنَا الوقوعَ في الشيء، فَقَدَّرْنَاهُ معلومًا، فليس في تقديرِه معلومًا تغييرُ صفتِهِ وتبديلُ جنْسهِ؛ إذ لا وَصْفَ للمعلومِ بكونهِ معلومًا راجعٌ[١] إلى ذاتِهِ، وأنتم أَضَفْتُم مَنْعَ وقوعِ الظُّلْمِ إلى جِنْسِهِ، فلو قُدِّرَ واقعًا لَلَزِمَ قَلْبُ جِنْسِهِ، فقد وَضَحَ افتراقنا في ذلك إذا اعترفوا بأن الاختلافَ بين القديمين المُقَدَّرَيْنِ مِن الممكناتِ.

فأمَّا إذا قالُوا: إن الاختلافَ بينهما ممتنعٌ مستحيلٌ لا يجوزُ تقديرُهُ، بل يَجِبُ أن يُرِيْدَ كلُّ واحدٍ منهما ما يُرِيْدُهُ الآخَرُ.

قلنا: لو قَدَّرْنَا انفرادَ أحدِهما لم يمتنعْ في قضيةِ العقلِ إرادتُه تحريكَ الجسم في الوقت المفروض، ولو قَدَّرْنَا انفرادَ الثاني لم يمتنعْ إرادتُه تسكينَه في ذلك الوقت، وذاتٌ لا

---

(١) في (ف) و(س): راجعا. والمناسب ما أثبته.

اختصاصَ لها بالأخرى لا تُوجِبُ تغييرَ أحكامِ صفاتِها، فَلْيَجُزْ مِن كلٍّ واحدٍ منهما عند الاجتماع ما يجوزُ عند تقديرِ الانفرادِ.

قالَ الإمامُ: "وقال بعضُ الحُذَّاقِ: غايتُنا في دلالةِ التمانعِ امتناعُ وقوعِ مرادٍ(١)، وإثباتُ القديمين على قضيةِ هذا السؤالِ يُفْضِي إلى مَنْعِ ما يجوزُ لكل قديمٍ لو قُدِّرَ انفرادُهُ، وذلك أَحَقُّ بالدلالةِ على التعجيز"(٢).

قلتُ: أرادَ الإمامُ ببعضِ الحُذَّاقِ الأستاذَ أبا إسحاقَ، وفي كلامِهِ ما يَدُلُّ على هذا، وسأحكي كلامَهُ بعد هذا.

فإنْ قالَ الخَصْمُ: لا أُسَلِّمُ أنه يجوزُ عند تقديرِ الاجتماعِ ما يجوزُ عند تقديرِ الانفرادِ.

قلنا: هذا الامتناعُ: إمَّا أن تَحَقَّقَ لنَفْسِ أحدِ القديمين، أو لإرادتِهِ القديمةِ أو لصفةٍ أخرى. ويَبْطُلُ إحالةُ الامتناعِ على نَفْسِ أحدِ القديمين وذاته؛ فإن نَفْسَ أحدِهما ليس تَخْتَصُّ بنفسِ الثاني اختصاصَ قيامٍ، فاستحالَ أن تُوجِبَ له حكمًا معنويًّا، وهو كونُه مريدًا لمرادٍ مُعَيَّنٍ مخصوصٍ.

وأيضًا: فإن نفسَ القديمِ الآخَرِ لا تَقْلِبُ حقيقةَ إرادةِ القديمِ الثاني، وقد كانت إرادتُه مع تقديرِ الانفرادِ صالحةً للوجه الذي فيه الكلامُ، وإنما صَلَحَتْ له وصَحَّ ذلك الوَجْهُ منها لنفسِ الإرادةِ وذاهّا، فاستحالَ خروجُها عن حقيقتِها وقضيةِ صفتِها في الوجوب والصحة بسببِ نَفْسِ (١/٢٧/س) القديمِ الآخَرِ.

هذا لو أُحِيْلَ هذا الامتناعُ وأُسْنِدَ إلى نَفْسِ القديمِ وذاتِهِ، فأمَّا إذا أُحِيْلَ الامتناعُ على إرادةِ القديمِ الآخَرِ، لكانَ الكلامُ في ذلك كالكلامِ فيما سَبَقَ؛ فإن إرادةَ أَحَدِ القديمين قائمةٌ بذاته اختصاصًا، فيستحيلُ أن تُؤَثِّرَ في الذَّاتِ التي لم تَقُمْ بها، كما يستحيلُ أن يُرِيْدَ المريدُ بإرادةٍ تقومُ بغيره، ويستحيلُ خروجُ الشيءِ عن صفةِ نفسه لإرادةٍ تَخْتَصُّ بغيره قيامًا.

---

(١) كذا في (ف) و(س). وفي الإرشاد: مرادين. ص ٥٥.

(٢) انظر: الإرشاد ص ٥٥.

والذي يُوَضِّحُ ذلك: أنه لو جَازَ تناقضُ حُكْمَيْ إرادتين مع قيامهما بمحلَّيْنِ، لجازَ تَضَادُّهما على المَحلَّيْنِ، فإذا امتنعَ التَّضَادُّ لِتَعَدُّدِ المَحَلَّيْنِ امتنعَ تناقضُ الحكمين بمثل ذلك.

والذي يُحَقِّقُ ذلك: أن الإرادةَ تَتَعَلَّقُ بالحدوثِ وتُؤَثِّرُ فيه أو فيما هو في معنى الحدوث، فَأَنَّى يستقيمُ مع ذلك تأثيرُ إحدى الإرادتين في قضيةِ الإرادةِ الأُخرى مع قِدَمِها؛ فاستبانَ بذلك قَطْعُ القولِ بأن الاجتماعَ لا يُؤَثِّرُ في تغيير قضيةِ الإرادةِ.

ولو قالَ الخَصْمُ: امتنعَ ما قلتموه لصفةٍ أخرى مِن صفات أحد القديمين، كان سبيلُ الردِّ عليه كما قَدَّمْنَاهُ حَرْفًا حَرْفًا.

قالَ الأستاذُ أبو إسحاقَ: "ما وَجَّهُ الزَّائِغُونَ في التوحيد سؤالاً إلا ولو قُدِّرَ تسليمُه، ازدادَ حِجَاجُ أَهْلِ الحَقِّ وضوحًا، ووَجْهُ تقديرِ ذلك في هذا السؤال: أن الذي نُحَاذِرُهُ في إثباتِ القديمين تمانعٌ في الفِعْلَيْنِ، فإذا ادَّعَى الخَصْمُ امتناعًا في قضيةٍ من قضايا الإرادة لولا الاجتماعُ ما امتنعت، فهذا أَعْظَمُ مِمَّا نَبْغِيْهِ؛ فإن المَنْعَ في قضيةِ الصفة القديمة أَعْظَمُ مِن المنع في قبيل الأفعال".

هذا بيانُ ما حَكَاهُ الإمامُ عن بعضِ الحُذَّاقِ وأَبْهَمَهُ؛ فإن الغَرَضَ مِن دلالة التمانع امتناعُ وقوعِ مرادٍ، وهو التحريكُ أو التسكينُ أو غيرُ ذلك مِن الأفعالِ التي تُفْرَضُ مُرادًا لأحدِ القديمين، فإذا ادَّعَى الخَصْمُ أنَّ نَفْسَ أحدِ القديمين أو صفتَه تنتهضُ مانعةً للثاني مِن إرادةِ المخالفةِ، فقد تَحَقَّقَ الامتناعُ والمنعُ مِن أحدهما للثاني، فقد صارَ أَحَدُهما أو كُلُّ واحدٍ منهما ممنوعًا بصاحبِهِ.

فهذا وَجْهٌ في بيانِ ما أَجْمَلَهُ الإمامُ في قوله: "قال بعضُ الحُذَّاقِ: غايتُنا في التمانع امتناعُ وقوع مرادٍ ..." الفَصْلَ إلى آخرِه.

ويَحْتَمِلُ وَجْهًا آخَرَ، وهو أن القديمين وإن اتَّفَقَا في الإرادةِ، فقد صارَ مَنْ لم يَفْعَلْ مِن القديمين في حكمِ الممنوعِ لِمَنْ فَعَلَهُ؛ لاستحالةِ انقسامِ الفِعْلِ الواحدِ على الفَاعِلَيْنِ.

قالَ الإمامُ: "واعلم أنَّ لهذه الدلالةِ أُصُولاً:

منها: تصويرُ الاختلافِ بين القديمين في الإرادة، ولا يتحقَّقُ معنى التمانع دون ذلك.

وبيانُهُ: أنَّا لو فَرَضْنَا مِن أحدِهما إرادةَ تحريكِ جسمٍ مثلاً، ولم نَفْرِضْ مِن الثاني القَصْدَ إلى تسكينه في وقت تحريكه ــ:لَمَا كان ممنوعًا، وإنما الممنوعُ مِن الشيء مَنْ يُرِيْدُ الشيءَ ويَقْصِدُهُ، ويُصَدُّ[١] عن مراده ويُحَالُ بينه وبين مقصوده، فأمَّا إذا وَافَقَ أحدُ القديمين القديمَ الآخرَ في الإرادةِ، أو أَضْرَبَ عن ذلك فلا يريدُه ولا يكرهه، فلا يُسَمَّى ممنوعًا"[٢].

قلتُ: وفي كلامِ الأستاذِ أبي إسحاقَ وغيره ما يَدُلُّ على أنَّه في حكمِ الممنوعِ أيضًا، وإنْ كانَ مُضْرِبًا غيرَ مريدٍ ولا كارهٍ؛ لأنه إذا اسْتَبَدَّ أحدُهما بِفِعْلِ ما هو مقدورٌ للثاني، فقد امتنعَ عليه فِعْلُهُ لِفِعْلِ صاحبِهِ، فهو ممنوعٌ بالثاني (٧٤/ف) أو في حكمِ الممنوعِ، ولهذا قال الأستاذُ في مسألةِ خَلْقِ الأعمالِ: "إذا ثَبَتَ أنَّ أعمالَ العبادةِ مقدورةٌ للهِ تعالى، فلو اسْتَبَدَّ العَبْدُ باختراعِ ما هو مقدورٌ للهِ تعالى، فقد مَانَعَ رَبَّهُ".

قال: ومِنْ أُصولِ هذه الدّلالةِ: اختصاصُ كلِّ واحدٍ مِن القديمين بحكم إرادته، وذلك بأن تَخْتَصَّ إرادتُه به قيامًا، فيكونَ مريدًا بإرادتِهِ على التخصيص، فيترتَّبُ على ذلك اختلافُهما في الإرادةِ.

ومَنْ صارَ إلى أن المريدَ مريدٌ بإرادةٍ لا في مَحَلٍّ، فلا يَتَحَقَّقُ على هذا القولِ اختصاصُ الإرادةِ به، بل لا اختصاصَ لها بشيءٍ من الذَّواتِ. ولو قَدَّرْنَا قديمين لا جهةَ لواحدٍ منهما، والإرادةُ لا في مَحَلٍّ، فينبغي أن يكونا جميعًا مُرِيْدَيْنِ بتلك الإرادةِ؛ إذ إضافةُ الإرادةِ إلى أحدِهما كإضافتِها إلى الآخَرِ.

فإنْ قيلَ: يَخْتَصُّ بالإرادةِ خالقُها.

قيل: فَلْيَكُنْ الربُّ سبحانه مريدًا بإرادةٍ يَخْلُقُها في غيره، كما قالوه في الكلام؛ فإن على أُصُولِ المعتزلةِ لا يَفْعَلُ اللهُ تعالى كلامًا إلا وهو مُتَكَلِّمٌ به مِنْ حَيْثُ هو فاعلُه.

هذا مذهبُ البَصْرِيين في الإرادة.

([١]) المناسب: فيصد.

([٢]) انظر: الشامل في أصول الدين لإمام الحرمين ص ٣٥٧.

وأمَّا البغداديون منهم فإنهم نَفَوا الإرادةَ لله (١/٢٨/س) تعالى، وأنكروها أصلاً، فلا مَطْمَعَ لهم في دلالةِ التمانعِ مِن الاختلافِ في الإرادة[1].

ومِنْ أُصُولِ هذه الدلالةِ: أن تَعْلَمَ أن قدرةَ القديمِ تعالى لا تُوجِبُ وجودَ مقدورِها لا مَحَالَةَ، وكذلك إرادةُ كلِّ واحدٍ منهما لا تُوجِبُ وجودَ المرادِ. ولو صِرْنَا إلى أنَّ مقدورَ كلِّ واحدٍ منهما يُوجَبُ[2] وجودُه، وقلنا يُوجَبُ نفوذُ[3] مُراديهما ــ:لَمَا استمرَّ لنا طَرْدُ دلالةِ التمانعِ، ولَمَا كانَ ذلك تمانُعًا، بل كان تجويزًا لاجتماع الضِدَّيْنِ، وهو مستحيلٌ. ولو سَلَكْنَا هذا المسلكَ كان ذلك حَيْدًا مِنَّا عن دلالة التمانع، ولَكُنَّا مُتَشَبِّثِيْنَ بطريقةٍ أُخرى، وإنما عَظُمَ التنافسُ بين المتكلِّمين في دلالةِ التمانع؛ مِن حَيْثُ إنَّها هي المنصوصُ عليها في كتابِ الله تعالى.

فَخَرَجَ مِن هذه الجملةِ: أَنَّا إذا قَدَّرْنَا قديمين، وتَمَسَّكنا بطريقةِ التمانع، لَزِمَنَا القَطْعُ بأنَّ كلَّ إرادةٍ لكلِّ قديمٍ لا تُوجِبُ مُرَادَها ولا تُوجِبُ وجودَ مرادِها.

فإنْ قالَ قائلٌ: كَيْفَ يستقيمُ لكم هذا القولُ، ومِن أصلكم: أن الإلهَ سبحانه لا يريدُ كَوْنَ شيءٍ إلا يكونُ كما يريدُه؟

قلنا: إنما يَجِبُ نفوذُ إرادةِ الله تعالى لوجوبِ اتِّحَادِهِ، ولو قَدَّرْنَا قديمين لم يَجِبْ نفوذُ إرادةِ كلِّ واحدٍ منهما، بل يلزمْ نفوذُ إرادةِ أحدِهما وقُصُورُ الثاني عن مُوجَبِ الإرادة، فالتثنيةُ تَدُلُّ على قُصُورِ أحدِ القديمين لا مَحَالَةَ.

ومِنْ أُصُولِ هذه الدلالةِ: أن تَعْلَمَ أنَّ التمانُعَ لا يَرْجِعُ إلى ذَاتَي القديمين ولا إلى صفاتِهما، وإنما يَرْجِعُ إلى الأفعالِ المتضادَّةِ؛ فإن ذاتَ أحدِهما لا تُؤَثِّرُ في ذاتِ الثاني، ولا تُغَيِّرُ صفتَهُ. وأيضًا: فلو وَقَعَ المَنْعُ بالذَّاتِ لَوَقَعَ بها مع الموافقة والمخالفة، وكذلك في الإرادة؛ إذ لا اختصاصَ لإحدى الإرادتين بالقديم الآخَرِ.

---

[1] انظر: الشامل في أصول الدين لإمام الحرمين ص ٣٥٨.

[2] المناسب: يجب.

[3] المناسب: وقلنا بوجوب نفوذ.

فثبت: أن المنعَ إنما يتحقَّقُ بالفِعْلِ، فإذا فَعَلَ أحدُهما الحركةَ في الجوهرِ، كانت الحركةُ مَنْعًا للآخرِ مِن فِعْلِ السكونِ في وقتِ الحركةِ، فَرَجَعَ التمانعُ إلى الفِعْلِ، والفِعْلانِ المتمانعان هما الضِّدَّان.

ومِمَّا يُوضِّحُ ما قلناه: أَنَّا لو حَقَّقْنَا التمانعَ بين ذاتين مِن غير فِعْلٍ، لَرَجَعَ القولُ في التمانعِ إلى العَدَمِ المَحْضِ؛ إذ لم يُوجَدْ مِنْ واحدٍ منهما فِعْلٌ، ولا تَتَحَقَّقُ ممانعةُ العَدَمِ العَدَمَ.

وإذا ثَبَتَ هذا الأَصْلُ: فاعلم بعد ذلك أنَّه لا يُتَصَوَّرُ على أصولنا وجودُ المَنْعِ مِن كلِّ واحدٍ مِن القديمين حتى يَكُونَا متمانعين؛ فإنَّا أوضحنا: أن المَنْعَيْنِ هما ضِدَّان، ولا يُتَصَوَّرُ وجودُ الضِّدَّيْنِ، فيُتَصَوَّرُ تمانعُ القديمين، بل يُتَصَوَّرُ مِن أحدهما مَنْعُ الآخَرِ.

وقد زَعَمَت المعتزلةُ: أن التمانعَ يُتَصَوَّرُ على الضِّدَّيْنِ بتقديرِ إثباتِ مَنْعَيْنِ في كلِّ واحدٍ مِن القديمين بطريقِ التَّوَلُّدِ، ثم يُؤَدِّي ذلك إلى تناهي مقدوريهما. وقد فَرَضُوا ذلك في جِسْمٍ بين جاذبين متساويين في القوة، فإذا تَجَاذَبَا وَقَفَ الجسمُ؛ إذ قد فَعَلَ كلٌّ واحدٍ منهما اعتمادًا يُوَازِي ما فَعَلَهُ الآخَرُ، ودَلَّ ذلك على تناهِي مقدورِ كلِّ واحدٍ منهما.

قالوا: ولو قَدَّرْنَا قديمين لَصَوَّرْنَا بينهما مِثْلَ ذلك، ثم ليس في تصويرِ تمانعِ القديمين إبطالُ الدلالة على تناهِي مقدور كلِّ واحدٍ منهما؛ فاستقامَ لنا التمانعُ ولم يَسْتَقِمْ لكم.

والجوابُ عن ذلك أن نقولَ: بَنَيْتُم ذلك على القولِ بالتَّوَلُّدِ، ونحن لا نقولُ به، وقد صارَ الأكثرون منكم إلى استحالةِ الفِعْلِ مِن القديمِ سبحانه تَوَلُّدًا، فلم يَنْفَعْكُم تصويرُ التَّوَلُّدِ شاهدًا مع امتناعِهِ غائبًا.

ثم القديمان قادران لأنفسهما عندكم، فَيَجِبُ أن يكونَ كلُّ واحدٍ منهما قادرًا على كُلِّ مقدورٍ، ويَجِبُ أن يكونَ الاعتمادان مقدورين لكلِّ واحدٍ منهما، ولا يستقيمُ مع ذلك انفرادُ كلِّ واحدٍ منهما بمقدورٍ يُمَانِعُ به الثاني؛ فقد استبانَ بطلانُ ذلك على أصلكم.

فإنْ قيل: فَلِمَ أَطْلَقْتُم التمانع، وهو تَفَاعُلٌ مِن المنع، ولم تُثْبِتُوا مَنْعًا مِن كُلِّ واحدٍ منهما؟

قلنا: رُمْنَا بإطلاقِهِ أنه ما مِن واحدٍ منهما، إلا ويجوزُ تقديرُه مانعًا أو ممنوعًا على البَدَلِ،

فلمَّا استويا في تقديرنا ولم يَتخصَّصْ أحدُهما بكونه مانعًا أو ممنوعًا، أَطْلَقْنَا لَفْظَ التمانع.

ومِنْ أصولِ هذه الدلالةِ: أن تَعْلَمَ أن مَنْ لم تَنْفُذْ إرادتُه مع قَصْدِهِ إلى التنفيذ، فَيَدُلُّ ذلك على ضعفِه، وهذا معلومٌ ضرورةً؛ فإنهما إذا استويا في الإرادة وتحرير القَصْدِ ثم ثبت مرادُ أحدِهما، فلا يكونُ إلا لاستعلائِهِ وضعفِ الثاني.

فهذه دلالةُ التمانعِ بأصولها، ولا تَسْتَمِرُّ هذه الدلالةُ على أصول المعتزلة؛ مع مصيرهم إلى أنه يَقَعُ مِن العبادِ ما لا يُرِيْدُهُ الرَّبُّ سبحانه، ولا يَتَضَمَّنُ (١/٢٩/س) ذلك الحكمَ بقُصُورِهِ.

فإنْ قالُوا: الرَّبُّ سبحانه قَادِرٌ على إلجَاءِ الخَلْقِ إلى ما يُرِيْدُهُ، فَلَمْ يلزمْ وَصْفُهُ بالعَجْزِ والنقصِ.

قلنا: إنْ عَنَيْتُم بالإلجاءِ التخويفَ والتهويلَ، فلا استرواحَ فيه مِنْ وجهين:

أحدُهما: أنه قد يَقَعُ في المعلوم إبَاءُ المُلْجَأِ المضطرِّ، وإنْ كانَ فيه فواتُ روحه؛ لأنَّ الإلجاءَ لا يَسْلُبُ قدرةَ المُلْجَأِ، ومِنْ حكمِ القادرِ على الشيءِ أن يكونَ قادِرًا على ضِدِّهِ على مذهب المعتزلة، فما المانعُ مِن اختيارِ المُلْجَأِ ضِدَّ ما أُلْجِئَ إليه لِعُتُوِّهِ واستكباره؟

والوَجْهُ الآخَرُ أن نقولَ: مرادُ الرَّبِّ تعالى عندكم أن يُؤْمِنَ العِبَادُ إيمانًا اختياريًّا، هم مثابون عليه منتفعون به في الآخرة، وليس مرادُهُ أن يؤمنوا إيمانًا هم إليه مُلْجَؤُون وعليه مُكْرَهُونَ. فالذي قَدَرَ عليه[1] لا يريدُه؛ إذ لو أراده لخرجَ عن كونه حكيمًا إلهًا تعالى وتقدَّس، والذي يريدُه[2] لا يَقْدِرُ عليه.

وقد أَضْرَبَ شيوخُ المعتزلة عن دلالةِ التمانع لِمَا ذكرناه، وهي المنصوصُ عليها في القرآن.

وقد صارَ بعضُهم إلى أنه لا دليلَ على الوحدانيةِ مِن جهةِ العقل، وإنما الدليلُ عليه السَّمْعُ.

---

(١) وهو الإلجاء. انظر: الشامل ص ٣٧٧.

(٢) وهو وقوع الطاعة اختيارا. انظر: الشامل ص ٣٧٧.

فَصْلٌ

في ذِكْرِ طُرُقِ إثباتِ الوحدانيةِ قد تَمَسَّكَ بها بعضُ شيوخِ المعتزلةِ وبعضُ مشايخِنا أيضًا

فمن ذلك: ما تَمَسَّكَ به الكَعْبِيُّ، وهو أنَّه قالَ: تقديرُ قديمين لا ينفصلُ أحدُهما عن الثاني بالزمان والمكان والحيِّز، وليس أحدُهما صفةً للثاني ــ:مستحيلٌ.

قال: ولذلك لا يتميَّزُ أحدُهما عن الآخرِ بصفةٍ ذاتيَّةٍ، ولا مَعْنويَّةٍ، ولا بفِعْلٍ يَخْتَصُّ به عن الثاني؛ فإنه ما مِنْ فِعْلٍ يُوجَدُ إلا ويجوزُ تقديرُهُ مِن كلِّ واحدٍ منهما، وكلُّ موجودين لا يُتَصَوَّرُ تمييزُ أحدِهما عن الثاني فلا يُتَصَوَّرُ العِلْمُ بهما.

وهذا مِمَّا تَمَسَّكَ به أصحابُنا، وهو حَسَنٌ(١)، وعليه أسئلةٌ أَضْرَبْنَا عنها مخافةَ التطويلِ، ولَعَلَّنا نعودُ إلى ذلك في كتاب التَّوَلُّدِ، إنْ شاءَ اللهُ.

ومِمَّا يَتَمَسَّكُونَ به وقد ارتضاهُ كثيرٌ مِن شيوخِنا: أن الصانعَ الواحدَ لا بُدَّ منه في إسناد الصُّنْعِ إليه، وتَتَعَارَضُ الأقوالُ فيما زادَ على الواحدِ، ولا يَتَرَجَّحُ بعضُها على بعضٍ؛ فَتَتَسَاقَطُ.

قال الإمامُ: وهذا مما لا يُفْضِي إلى القَطْعِ؛ وذلك أنه كما لم يَقُمْ دليلٌ على إثباتِ ثانٍ لم يَقُمْ دليلٌ على نَفْيِهِ، ولَئِنْ دَلَّ عَدَمُ الدَّليلِ على إثباتِ ثانٍ على نَفْيِهِ، فَلْيَدَل عَدَمُ الدليلِ على نَفْيِهِ على إثباتِهِ، وهذه مُعَارَضَةٌ لا مَخْلَصَ منها.

ثم نقولُ: لو نَظَرَ ناظرٌ قَبْلَ ورودِ السَّمْعِ، فقال: "هذه السماءُ المُطَلَّةُ علينا معلومةٌ، وليس تقديرُ سماءٍ فَوْقَها أَوْلَى مِن تقدير سماواتٍ، وتتعارضُ الأقوال في مبالغ الأعدادِ، فَيَجبُ القَطْعُ بنفيها"، فهل يكونُ ذلك دليلاً أم لا؟(٢)

فإنْ زَعَمَ الخَصْمُ: أن ذلك ليس بدليل ــ ولا بُدَّ مِن الاعترافِ به ــ فيقالُ له: قد تقابلت الجائزاتُ على نَحْوِ ما حَرَّرْتُمُوهُ في الدلالة.

---

(١) وصف إمام الحرمين شيخ الشارح هذا الدليلَ بأنه باطل غير سديد، وغير مُفْضٍ إلى الحق، وقصاراه الاقتصار على الدعوى. انظر: الشامل ص ٣٨٥.

(٢) انظر: الشامل ص ٣٨٧،٣٨٨.

ومِمَّا تَمَسَّكُوا به أنْ قالُوا: (٧٥/ف) لو قَدَّرْنَا قديمين لم يَخْلُ: إمَّا أن يَقْدِرَ كلُّ واحدٍ منهما على نَصْبِ دلالةٍ تَخْتَصُّ بالدلالةِ عليه، أو لا يَقْدِرَ واحدٌ منهما على ذلك، أو يَقْدِرَ أحدُهما دون الثاني[1]. فإنْ لم يَقْدِرَا أو لم يَقْدِرْ أحدُهما بانَ العَجْزُ وظَهَرَ النَّقْصُ، وإنْ قَدَرَا على ذلك كان مُحَالاً؛ فإن الدالَّ على الصَّانعِ صُنْعُهُ، ولا يُتَصَوَّرُ في المعقولِ تقديرُ صُنْعٍ يُبَيِّنُ اختصاصَهُ بأحدِهما.

قالَ الإمامُ: "وهذا أيضًا فيه نَظَرٌ؛ فإنَّ للقائلِ أن يقولَ: نَصْبُ الدلالةِ على تعيينِ أحدِهما مُحَالٌ ليس مِن الممكنات"[2].

ورُبَّما يقولون: لو قَدَّرْنَا قديمين، فهل يَقْدِرُ أحدُهما على أن يُخْفِيَ سِرًّا مِن الثاني أم لا؟ فإنْ لم يَقْدِرْ كان عاجزًا، وإنْ قَدَرَ على ذلك فقد استبانَ قُصُورُ الثاني.

وللقائلِ أن يقولَ: ليس هذا مِن قَبِيْلِ المقدوراتِ.

وقد تَمَسَّكُ بعضِ أصحابنا بأن قالَ: لو كانَ الصَّانعُ اثنين، لكانَ خَلْقُ كلِّ واحدٍ غيرَ خَلْقِ الآخَرِ، بل يَسْتَبِدُّ كلُّ واحدٍ بمقدوره وخَلْقِهِ، وذلك قولٌ بتناهي المقدوراتِ، قال اللهُ تعالى: {إِذاً لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ}[3].

ثُمَّ إنَّ القاضِيَ رحمه اللهُ ذَكَرَ دلالةً مُقْتَضَبَةً مِن دلالةِ التمانع، فقال: لو قَدَّرْنَا قديمين متساويين في جملةِ صفات الإلهية، ثم قَدَّرْنَا اختلافَهما في الإرادة، كما تقدَّم ذكره ــ:فليس أحدُهما بأن يُوجدَ مقدورَهُ بأَوْلَى مِن الثاني لتساويهما، وإذا كانَ كذلك استحالَ تَخَصُّصُ أحدِهما بإيجادِ مقدورِه، واستحالَ اجتماعُ المقدورين لتضادِّهما، فلم يَبْقَ إلا أن لا يُوجَدَ مقدورٌ واحدٌ منهما، وذلك مستحيلٌ؛ إذ الاقتدارُ في الفِعْلِ الممكنِ يَتَضَمَّنُ تجويزَ وقوعِه إذا لم يكن القادرُ ممنوعًا.

وقد أَوْضَحْنَا (١/٣٠/س) استحالةَ رجوعِ المَنْعِ إلى ذاتيهما أو إلى صفتيهما، ولم يَتَحَقَّقْ

---

(١) (س): الآخر.

(٢) انظر: الشامل ص ٣٨٨.

(٣) سورة المؤمنون: ٩١.

أيضًا فِعْلُ فَيُقَدَّرُ مَنْعًا للثاني، وكلُّ أَصْلٍ يَتَرَتَّبُ عليه امتناعُ وقوعِ المقدورِ مِن غيرِ مانعٍ فهو باطلٌ؛ مِنْ حَيْثُ أَفْضَى إلى قَلْبِ الحقيقةِ.

وإذا وَضَحَ استواءُ القديمين واتَّضَحَ استحالةُ تَخْصِيْصِ مقدورِ أحدِهما بالحدوثِ، فيلزمُ مِن ذلك امتناعُ المقدورين، وفي امتناعِهما خُلُوُّ الجوهرِ عن الضِّدَّيْنِ، واستحالةُ ذلك كاستحالةِ اجتماعِ الضِّدَّيْنِ، هذا ما ذكره القاضي.

قلتُ: وقد يُمْكِنُ فَرْضُ هذه الدلالةِ عند الاتفاقِ في الإرادةِ، بأن يُرِيْدَ أحدُهما تحريكَ جِسْمٍ ويُرِيْدَ الآخَرُ عَيْنَ مُرادِهِ، فليس أحدُهما بِفِعْلِ التحريكِ أَوْلَى مِن الثاني؛ لاستوائِهما في صفاتِ الإلهيةِ، وإذا اتَّحَدَ مرادُهما فيلزمُ أَحَدُ أمرين: إمَّا وقوعُ الفعلِ لهما، وإمَّا أن لا يَقَعَ لواحدٍ منهما، أما الأولُ فمستحيلٌ مِن وجهين: أحدُهما: خروجُ القدرةِ المؤثِّرَةِ عن قَضِيَّتِها، والثاني: انقسامُ الواحدِ على اثنين، وأما الآخر: فمستحيلٌ أيضًا؛ لأنه يُؤَدِّي إلى خروجِ الجائزِ عن حقيقته وانقلابه مستحيلاً.

فَصْلٌ: في إقامةِ الدليلِ على نَفْيِ قديمٍ عاجزٍ

والدليلُ على ذلك: "أَنَّا لو أَثْبَتْنَا عاجزًا قديمًا، لكان عاجزًا بِعَجْزٍ قديمٍ قائمٍ به، والعقلُ يَقْضِي باستحالةِ العَجْزِ القديمِ؛ إذ مِن حكم العجزِ أن يمتنعَ به إيقاعُ الفعلِ الممكنِ في نفسه، ولو أَثْبَتْنَا عَجْزًا قديمًا لَجَرَّنَا ذلك إلى الحكمِ بإمكانِ الفعل أزلاً، ثم القضاءُ بأن العجزَ مانعٌ منه، وباضطرارٍ نَعْلَمُ استحالةَ الفعلِ أزلاً، وهذا بمثابةِ قَطْعِنا باستحالةِ حركةٍ قديمةٍ؛ إذ الحركةُ لا بُدَّ أن تكونَ مسبوقةً بكونٍ في مكان، ثم الحركةُ تكونُ انتقالاً منه.

فإنْ قيلَ: ما ذكرتموه ينعكسُ عليكم في إثباتِ القدرة القديمة؛ إذ القدرةُ تَقْتَضِي تمكنًا مِن الفِعْلِ، فالتَزِمُوا مِن إثباتِ القدرة الأزلية الحكمَ بإمكانِ فعلٍ أزليٍّ.

قلنا: ليسَ مِن حكمِ القدرةِ التمكُّنُ بها ناجزًا؛ إذ لو قَدَّرْنَا قدرةً باقيةً، واعتقدنا ذلك مثلاً، فلا يمتنعُ تَقَدُّمُها على المقدور، ولا يمتنعُ مَنْعُ القادرِ مِنْ مقدورِهِ مع استمرار قدرته. فَوَضَحَ بذلك: أَنَّا لا نَشْتَرِطُ إمكانَ مقارنةِ وقوعِ المقدور للقدرة، ويستحيلُ مِن

كلِّ وجهٍ مقارنةُ التَّمَكُّنِ مِن الفِعْلِ العَجْزَ عنه"[١]. هذا كُلُّهُ مِن كلامِ الشيخِ الإمامِ.

وأنا أَزِيْدُهُ بَيَانًا فأقولُ: مِنْ حكمِ القدرةِ التَّمَكُّنُ بها: إمَّا في الحالِ، وإمَّا في المآلِ، وليس مِنْ شَرْطِها مقارنةُ مقدورِها إيَّاها، بل يجوزُ استئخارُ المقدورِ عنها.

والذي يوضِّح ذلك: أنَّا إذا قَدَّرْنا جوهرًا حادِثًا بالقدرة، فهو في أوَّلِ حالِ حدوثه مقدورٌ، وإذا بَقِيَ لم يكن مقدورًا، فلو عَلِمَ اللهُ تعالى أن الجوهرَ سَيُعْدِمُهُ في الحالةِ الثانيةِ، ثم يُعِيْدُهُ في الحالة الثالثة، فالقدرةُ على الإعادة في الثالثة ثابتةٌ في الحالة الثانية، وإنْ لم يتحقَّقْ مقدورُها معها، فلم يمتنعْ إذًا استئخارُ المقدورِ عن القدرةِ إنْ كانت القدرةُ باقيةً، وإنما يمتنعُ ذلك في القدرة الحادثة؛ مِنْ حَيْثُ استحالَ بقاؤُها.

فلم يَبْعُدْ أن يكونَ الربُّ سبحانه في أَزَلِهِ على صفةٍ يَصِحُّ منه الفِعْلُ لأجلها في لا يَزَالُ، ولا يَجْرِي العَجْزُ في ذلك مَجْرَى القدرةِ؛ فإنَّا صَوَّرْنَا قادِرًا يمتنعُ عليه مقدورُه لمعنًى يَقْتَضِي الامتناعَ، ولا يُتَصَوَّرُ عاجزٌ عن الشيءِ مع مقارنةِ التَّمَكُّنِ لِعَجْزِهِ، حتى يقالَ: مُتَمَكِّنٌ مما هو عاجزٌ عنه، وسيظهرُ أَثَرُ العجزِ في الثاني.

والعَجْزُ والإمكانُ نَقِيْضَانِ، وليسَ كذلك القدرةُ؛ فإنها قد تُقَارِنُ الإمكانَ وقد تَتَقَدَّمُهُ، ولا شَكَّ أن مقدوراتِ الإلهِ سبحانه لا تَتَنَاهَى، وما لا يَتَنَاهَى لا يَدْخُلُ في حَيِّزِ الإمكانِ؛ فثبت أن القدرةَ لا تَقْتَضِي التَّمَكُّنَ بها في الحالِ.

والقاضي رحمه اللهُ في أمثال هذا رُبَّما يَلْتَجِيءُ إلى السَّمْعِ، فيقولُ: "نَفْيُ القديمِ العاجزِ يُسْتَدْرَكُ سَمْعًا". والظَّنُّ به أنه لم يُنْكِرْ دلالةَ العقل عليه، بل عنه غُنْيَةٌ، ولكنَّه عَضَدَها بالسَّمْعِ، هذا ما يَدُلُّ ظاهرُ كلامِهِ عليه.

وقالَ الإمامُ: "العاجزُ[٢] ليس مُقْتَضَى العقلِ، بل عنه غُنْيَةٌ، ومن لا يَقْتَضِي لا يُقْتَضَى فوجودُه كعَدَمِهِ، وما كانَ كذلك لم يكن واجِبًا ولا مدلولَ الفِعْلِ بل هو مِن الجائزاتِ".

---

(١) انظر: الإرشاد لإمام الحرمين ص ٥٦.

(٢) المناسب: نفي العاجز.

قلتُ: وهذا مِن أَحْسَنِ ما ذُكِرَ في هذا الباب.

وأمَّا الأستاذُ أبو إسحاق فإنه قال: "العَجْزُ مَنْعٌ مِن الفِعْلِ، والمَنْعُ يَقْتَضِي ممنوعًا، وممنوعٌ في الأزلِ مُحَالٌ، والمَنْعُ أيضًا في الأزل مستحيلٌ"، وهذا بيانُ ما قَدَّمْنَاهُ.

فَصْلٌ

فإنْ قيلَ: بِمَ تُنْكِرُونَ على مَنْ يَزْعُمُ أن مقدوراتِ الإلهِ سبحانه متناهيةٌ، والكلامُ في الوحدانية يَتَشَبَّثُ (١/٣١/س) بنَفْيِ النهايةِ عن مقدوراتِ الإله تعالى.

قالَ الإمامُ: "إنْ خَصَّصَ السائلُ السؤالَ بتقديرِ قديمٍ واحدٍ، فالجوابُ: أن المقدوراتِ لو تَنَاهَتْ ــ مع أن العَقْلَ يَقْضِي بجوازِ وقوعِ أَمْثَالِ ما وَقَعَ، والجائزُ وقوعُه لا يَقَعُ بنفسه مِن غيرِ تقديرِ مُقْتَضٍ ــ وفي[1] قَصْرِ القدرةِ على ما تَنَاهَى إخراجُ أمثالِهِ عن إمكانِ الوقوعِ أَزَلاً؛ إذ لا يَقَعُ حَادِثٌ إلا بالقدرة، ومساقُ ذلك يَجُرُّ إلى جَمْعِ الاستحالةِ والإمكانِ فيما عُلِمَ فيه الإمكانُ"[2].

بيانُ هذا: أن الإمكانَ لا حَصْرَ له؛ لأن ما جازَ وقوعُه لم يمتنعْ وقوعُ مِثْلِهِ وأمثالِهِ؛ لوجوبِ استواءِ المتماثلات في الصفات النفسية، فثبت أن رُقْعَةَ الإمكانِ مُتَّسعَةٌ، فإذا ثبت ذلك فالجائزُ لا يَقَعُ بنفسه مِن غيرِ مُقْتَضٍ؛ إذ لو وَقَعَ بنفسه لَوَقَعَ كلُّ جائزٍ، وذلك مُحالٌ، ولا فَرْقَ بين قولِك: وَقَعَ بنفسه وبين قولِك: وَقَعَ مِن غيرِ مُقْتَضٍ؛ لأنه لو وَقَعَ بنفسه لوقعَ كلُّ جائز، وذلك محالٌ.

على أنَّ إضافةَ وقوعِه إلى النفس كإضافةِ عَدَمِ وقوعِه إليها، فَلِمَ اخْتُصَّ بالوقوعِ بنفسهِ دون أن يَبْقَى على استمرارِ العدم لنفسه؟

وإذا ثَبَتَ أن الجائزَ إنما يَتَمَيَّزُ عن المستحيلِ بتصويرِ وقوعِه وصِحَّةِ وجوده، ويستحيلُ وقوعُه مِن غيرِ مُقْتَضٍ، وأَوْضَحْنَا في بابِ إثباتِ العِلْمِ بالصَّانعِ أن لا مُقْتَضِيَ إلا القدرةُ، وأَبْطَلْنَا شُبُهاتِ الدَّهْرِيَّةِ والطَّبَائِعيين مِن مُنْكِري التوحيد، وإذا ثبتت هذه

---

(١) كذا في (ف) و(س) والإرشاد ص ٥٧. ولعل المناسب: ففي.

(٢) انظر: الإرشاد لإمام الحرمين ص ٥٧.

الجملةُ ـــ:ففي قَصْرِ القدرةِ على ما تَنَاهَى واختصاصِها ببعضِ الأجناس إخراجُ أمثالِه عن إمكانِ الوقوعِ؛ إذ ثبت أنه لا يَقَعُ حادثٌ (٧٦/ف) إلا بالقدرةِ، وذلك هو الجَمْعُ بين الاستحالةِ والإمكانِ فيما عُلِمَ فيه الإمكانُ،؛ فإن الممكنَ ما يجوزُ وقوعُه، والمستحيلَ ما يمتنعُ وقوعُه، وتقديرُ ممكنٍ تَتَقَاصَرُ عنه القدرةُ جَمْعٌ بين الإمكانِ والاستحالةِ في الشيءِ الواحد، وذلك محالٌ.

وقالَ الأستاذُ: تَنَاهِي المقدورِ يَدُلُّ على حدوثِ القادِرِ.

ثم أَثَرُ القَادِرِيَّةِ تُصَيِّرُ العَدَمَ وجودًا، ومِنْ كلام الأَمَاثِلِ: "يا مُنْشِئَ الأَيْسَاتِ عن لَيْس".

وهذا هو المرادُ بقولنا: تُصَيِّرُ العَدَمَ وجودًا.

وتلك قضيةٌ تَشْمَلُ كلَّ ما دَخَلَ في حَيِّزِ الإمكانِ خيرًا كانَ أو شَرًّا؛ إذ تَبَدُّلُ العَدَمِ وجودًا لا يختلفُ بأن يكونَ الموجَدُ خيرًا مُنْتَفَعًا به أو شَرًّا يُسْتَضَرُّ به، وسواءٌ كانَ مِمَّا يُخْلَقُ للعِبَادِ قُدَرٌ عليه أو لم يُخْلَقْ، فمقدورُ العبادِ يَسْتَنِدُ إلى استعمالِ آلةٍ وأداةٍ وسببٍ، فتختلفُ أوصافُها وتَرْجِعُ أحكامُها إليهم.

وأما الخَلْقُ المضافُ إلى الله تعالى فهو غيرُ محتاجٍ إلى استعمالِ آلةٍ وسببِ أداةٍ راجعةٍ إليه سبحانه، ولا تَرْجِعُ إليه أحكامُ خُصُوصِ الأوصافِ، وقد يَتَرَتَّبُ بعضُ أفعاله على أسبابٍ، وتَصْيِيرُ العَدَمِ وجودًا شاملةٌ لجميعها، والخيرُ والشَّرُّ لَيْسَا رَاجِعَيْنِ إلى الأعيانِ حتى يقالَ: فاعلُ هذا غيرُ فاعلِ هذا.

قالَ الإمامُ: "فإنْ فَرَضَ السائلُ السؤالَ في قديمين، وزَعَمَ أن أحدَهما يَقْدِرُ على قَبِيْلٍ مِن المقدورات، والثاني يَقْدِرُ على قَبِيْلٍ آخَرَ. وهذا مِنْ أَغْمَضِ ما يُسْأَلُ عنه"[1].

وهو باطلٌ؛ فإنَّ ما قَدَّرَهُ إنْ كانَ حكمًا واجبًا للقدرةِ حتى يستحيلَ خِلافُهُ، فليس في الكَفِّ عن المُحَالِ قُصُورٌ في القدرة، وليس المُحَالُ مقدورًا فَيُسْأَلُ عن تَعَلُّقِ القدرةِ به، وإنْ كانَ جائزًا فما الذي أَوْجَبَ اختصاصَ القدرةِ ببعضِ الجائزاتِ دون بعضٍ، مع استوائِهما فيما له كان مُتَعَلَّقُ القُدرةِ؟ وهذا الذي ذكرناه يَطَّرِدُ في تَنَاهِي المقدور مِن

---

(١) الإرشاد ص ٥٧.

القديم الواحد ومِن القديمين.

ثُمَّ قالَ الإمامُ: نحنُ نُصَوِّرُ جِسْمًا ونتعرَّضُ بتقسيمِ الدليلِ لتحريكه وتسكينه، فإنْ زَعَمَ أنهما جميعًا خارجانِ عن مقدوريهما، كان مُحَالاً مُؤَدِّيًا إلى خُلُوِّ الجسم عن الحركة والسكون، وإنْ قُدِّرَ السكونُ مقدورًا لأحدهما والحركةُ مقدورةً للآخَرِ، فمآلُ هذا التقديرِ التَّمانعُ كما قَرَّرْناهُ.

وإنْ قيل: التحريكُ والتسكينُ وقَبِيْلُ الأكوانِ مقدورٌ أحدُهما دون الثاني، فنفرِضُ الكلامَ في الأَلْوانِ.

فإنْ عُورِضْنَا فيها تَعَدَّيْناهَا إلى قَبِيْلٍ آخَرِ مِن الأعراض، ولا نَزَالُ كذلك حتى يَنْسَاقَ الدليلُ إلى أَحَدِ الأمرين: إمَّا أن يَشْتَرِكَا في الاقتدارِ على قَبِيْلٍ مِن الأعراض، ويَتَرَتَّبُ عليه التمانعُ؛ إذ كلُّ قَبِيْلٍ مِن الأعراضِ يشتملُ على مُتَضَادَّاتٍ ومُتَمَاثِلاتٍ، ومُتَمَاثِلُ الأعراضِ مُتَضَادٌّ عندنا، فهذا أَحَدُ مآلَيْ المانعةِ التي قَدَّرْنَاهَا.

ولو قالَ السائلُ: إنَّ أحدَ القديمين يَنْفَرِدُ بالاقتدار على جميعِ أجناسِ الأعراضِ.

قلنا: يتَّصِفُ الثاني بالاقتدار على خَلْقِ الجواهرِ أم لا؟

فإنْ قالَ: إنه لا يَقْدِرُ على (١/٣٢/س) خَلْقِ شيءٍ أَصْلاً، فقد أَخْرَجَهُ عن كونه قادِرًا أصلاً، وإثباتُ قديمٍ غير قادرٍ على مقدورٍ، ولا عالمٍ بمعلومٍ، ولا حَيٍّ ـــ:تَحَكُّمٌ؛ بادِّعاءِ ما لا دليلَ عليه ولا يَقْتَضِيْهِ العَقْلُ، ولو كانَ حَيًّا، لكانَ موصوفًا بالقدرة أو بضِدِّها وبالعلم أو بضِدِّه.

وإنْ قالَ السائلُ: خَلْقُ الجواهرِ مقدورٌ لأحدهما.

قلنا: الجوهرُ العَرِيُّ عن الأعراض غيرُ ممكنٍ، ولا يَتَعَلَّقُ الاقتدارُ إلا بممكنٍ، وحَقُّ المقتدرِ على الاختراعِ أن يتمكَّنَ مِن إيقاعِ مقدوره.

وهذا القَدْرُ كافٍ فاعْلَمْهُ.

خاتمة البحث

أهم نتائج البحث:

- وضع القرآن الكريم أسس الاستدلال على وحدانية الله تعالى، ومن أعظمها الاستدلال بفكرة التمانع.
- اعتمد المتكلمون على فكرة التمانع في إثبات وحدانية الله تعالى، ومنها استلهموا برهان التمانع.
- يعتبر شرح الإرشاد للمتكلم النظار أبي القاسم الأنصاري من أهم المؤلفات الكلامية لمتكلمي أهل السنة والجماعة، غير أنه ما زال مخطوطا.
- سلك علماء الكلام طرقا متعددة في الاستدلال على الوحدانية، غير أن المقدم منها هو برهان التمانع.
- من أصول برهان التمانع: تصوير الاختلاف بين القديمين، ولا يتحقق معنى التمانع بدون ذلك.
- ومن أصول برهان التمانع: اختصاص كل واحد من القديمين بإرادته.
- التمانع لا يرجع إلى ذاتي القديمين ولا إلى صفاقما، وإنما يرجع إلى الأفعال المتضادة.
- من الطرق التي ارتضاها كثير من شيوخ الكلام في إثبات الوحدانية: أن الصانع الواحد لا بد منه في إسناد الصنع إليه، وتتعارض الأقوال فيما زاد على الواحد، ولا يترجح بعضها على بعض، فتتساقط.
- لا يتم برهان التمانع إلا إذا أُقيم الدليل على نفي قديم عاجز.

قائمة المصادر والمراجع

- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، لإمام الحرمين الجويني، تحقيق: د. محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٧٢م.
- استخراج الجدال من القرآن الكريم، لأبي الفرج عبد الرحمن ابن الحنبلي، تحقيق: محمد صبحي حلاق، مؤسسة الريان، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
- البيان عن أصول الإيمان والكشف عن تمويهات أهل الطغيان، لأبي جعفر السمناني، تحقيق: د. عبد العزيز الأيوب، دار الضياء، الكويت، ١٤٣٥هـ-٢٠١٤م.
- تاريخ مدينة دمشق، لابن عساكر، تحقيق: محب الدين العمروي، دار الفكر، لبنان.
- تبيين كذب المفتري فيما نُسب إلى الإمام الأشعري، لابن عساكر، دار الكتاب العربي، لبنان.
- روح المعاني، للألوسي، بولاق، مصر.
- سير أعلام النبلاء، للذهبي، تحقيق مجموعة من الباحثين، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- الشامل في أصول الدين، لإمام الحرمين الجويني، تحقيق: علي سامي النشار، منشأة المعارف، الإسكندرية.
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد، تحقيق: محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، لبنان.
- شرح جوهرة التوحيد، لابن الناظم، تعليق: الشيخ محمد يوسف

الشيخ، مكتبة القاهرة، القاهرة.

- طبقات الشافعية الكبرى، لتاج الدين السبكي، تحقيق: محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو، عيسى الحلبي، القاهرة.
- الغنية في الكلام، لأبي القاسم الأنصاري، تحقيق: د. مصطفى حسنين عبد الهادي، دار السلام، القاهرة.
- مرآة الجنان وعبرة اليقظان، لليافعي، دار الكتب العلمية، بيروت.
- الوافي بالوفيات، لصلاح الدين الصفدي، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، توزيع: مؤسسة الريان.